

## ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, СЛИШКОМ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ\*

Калюжный В.Н.

Название книги - "Постчеловеческая персонология" наводит на невеселые мысли: что же может быть после человека? Какая еще персонология возможна на опустевшем месте? Смысловое напряжение в оксюморонном заголовке - первый сигнал, что работа в целом полифонична, противоречива, многогранна. Подобные знаки, провоцирующие ощущение негладкости, резкости и даже дерзости, разбросаны по всему тексту. Буквально в каждой фразе, построении, образе ощущается игра (то в поддавки, то на выигрыш). Вот сколь заостренно сформулирован принципиальный итог персоналистского подхода Бахтина: "абсолютная вненаходимость становится абсолютной вовлеченностью ("участностью"), маргинальность - центром смыслообразования" (С. 131). Этот антиномичный тезис во многом объясняет влечение нашего автора к "бездне на краю", его тягу не к мейнстриму, а к экстрему.

Г. Л. Тульчинский рискует навлечь на себя гнев очень многих. Одним его труд покажется недостаточно логоцентричным; с точки зрения других - "Надо бы попостмодернистичнее" (С. 30). Надэтничность, надконфессиональность и прочую мультикультуральность (С. 19), неровен час, примут за космополитизм, а попытки разобраться в российском духовном опыте (главы 6,7) - за национализм или русофобию. Атеистам не понравится суждение "Абсолютный центр есть Бог" (С. 36); воцерковленным верующим - слова: "Конфессия, по сути дела, не что иное, как конкретная социальная технология, помогающая человеку пережить <...> метафизическое религиозное чувство" (С. 630). Посвященных может смутить прорыв к трансцендентному посредством психоделического и сексуального опыта (С. 297, 315). Представителям философии науки и лингвистической философии вряд ли понравится заявление: "Вне такой сверхзадачи [постчеловеческой персонологии - В. К.] философия вырождается в бесплодные умствования по поводу языковых возможностей и познавательных процедур - а это уже пройденный этап" (С. 631), а поклонникам научной чистоты - сближение физического и семантического вакуума (С. 639).

Как пишет в предисловии М. Эпштейн, "Тульчинский разряжает энергию рационального знания <...> в мягкие ткани культуры <...>" (С. 11). В частности, по "мягкому месту гуманизма" (С. 635), действительно, нанесен недюжинный удар. Но культурная среда не остается в долгу - нежно, но плотно обволакивает она жесткие логические структуры.

Несколько слов о структуре почти семисотстраничного фолианта. Его композиционными единицами выступают порядка сотни небольших, в несколько страниц,

---

\* Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя. 2002. 680 с. Сер.: "Тела мысли".

параграфов. Они имеют броские заголовки, например: "О Сингапуре и роли идентичности", "Чудо-партия по ту сторону добра и зла". Некоторые сводятся к одному слову: "Человекобожие?", "Невменяемость". Каждый посвящен отдельной теме и представляет то ли теоретическую разработку, то ли манифест, то ли аналитический обзор. Встречаются параграфы, центрированные вокруг какого-нибудь текста или события. В параграфе "Спонтанность: мир как семантический вакуум и личность как функция распаковки смысла" автор преимущественно разбрасывает мысли В. В. Налимова.

Первое подозрение, которое возникает еще до детального знакомства с работой: не распадется ли столь увесистый том на фрагменты, например, на две части: персонологическую и социологическую? Выясняется, однако, что сквозные мотивы - *личность, свобода, ответственность, осмысление* - туго прошивают текст, в результате чего сами ключевые концепты приобретают новое качество.

Попытаемся внимательнее вчитаться в название сочинения; для нас это будет своеобразной разведкой боем - чтением.

Разберемся вначале в значении термина **постчеловечность**. Изолированное высказывание "Проявления духовного универсальны и едины - в силу своей постчеловечности" - ничего не объясняет. Может быть, *постчеловечность* имеет не духовную, а сугубо земную природу?

Несмотря на оптимистическую декларацию - "Дискурс о постчеловечности только начинается. Или уже начался", уловить его не просто. В непосредственно идущем за этим заявлением параграфе - "Нечеловеческое" - главными героями являются: боги, ангелы, черты, демоны, колдуны, ведьмы, кузнецы, охотники, гадалки, бесноватые, медиумы и контактеры... И что же объединяет перечисленных "персонажей"? Оказывается, "именно их персонологичность - не просто активность, а активность, наделенная сознанием, волей, т.е. личностным началом". Но соответствующая персонология представляется, скорее, не постчеловеческой, а протодрявольской - не имеющей ничего общего с "образом и подобием".

В следующем параграфе - "Постчеловеческое Я" - речь идет "о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности", интернете и идентичности. А далее следует маскарад метафорических образов для "Я" со вполне человеческим лицом.

В конечном итоге заглавный термин так и не проясняется, что ставит его создателя - озабоченного на протяжении всей книги проблемой смысла и смыслообразования - в пикантное положение. Скорее всего, приставка "пост-" досталась "человечности" в результате то ли победы над постмодернизмом, то ли примирения с ним. Фокус, однако, вот в чем. Слово *постчеловечность*, как и любой неологизм, не успел еще обзавестись ни *надындивидуальным социальным значением*, ни *личностным смыслом*. Но это слово обладает емким метафорическим потенциалом - оно способно генерировать культурные значения не только своим смыслом, но и внутренней формой. И главное из этих значений - недопустимость превращения человека в пост- и недочеловека.

Вглядимся теперь во вторую часть названия книги - **персонологию**. Двадцатому веку не занимать переломов, перегибов, перестроек - об этом, в сущности, вся вторая часть монографии. Трясло изрядно и философию. Если антропологический поворот Г. Л. Тульчинский относит ко второй четверти XX столетия, а культурологический - к 1960 - 1970 годам, то

---

*персонологический поворот* он датирует концом XX - началом XXI века - в аккурат моментом выхода его работы. Если полистать Бердяева и его однодумцев, то наверняка можно найти указания на

осуществление подобного перелома именно в их время. А был ли персонологический поворот, может, поворота-то и не было? Ведь не спроста тревожится автор: "Но мы, похоже, лихо проскакиваем и персонологический поворот".

И что там, за персонологическим поворотом? - осведомится нетерпеливый читатель. О, там "открывается сердцевина гуманитарности - пустота то ли "дыры в бытии" (Ж. -П. Сартр), то ли ступицы<sup>1</sup> в колесе бытия (чань-буддизм)". Это - в случае метафизического, "правополушарного" поворота. Если же отработать когнитивный, "левополушарный" поворот, то узрим иное: "Глубокая семиотика и постчеловеческая персонология открывают перспективы рационального представления о личности как о семантической структуре, воплощенной в различных структурах" (С. 644).

Для автора, возможно, тоже не все ясно: "Открывающаяся постчеловеческая персонология - что это? Конец проекта рационализма Просвещения? Начало нового проекта?". К тому же намечается еще один уклон - в сторону "неантропоморфной персонологии".

Особый сюжет составляют отношения автора (и постчеловеческой персонологии) с постмодернизмом. Претензия Г. Л. Тульчинского к постмодернизму состоит в том, что тот "уравнял номинализм и платонизм", "придал бытию, при всем его якобы разнообразии, унылую, если не сказать - пошлую, однородность". Вот как "наиболее точно и полно" обозначает автор "точку своего расхождения с постмодернизмом": "это - безответственность", отказ от личностной позиции, "от ответственности, от вменяемого слова, слова как поступка". Однако ближе к концу намечается конвергенция: значение - и даже "великая заслуга" (С. 638)-постмодернизма "прежде всего и именно - в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности". "Вся постмодернистская игра смыслов ведется, по сути дела, во имя поисков новой целостности ...". Таким образом, вопрос "Постмодернизм - истерическая реакция сознания XX века?" (С. 33) -оказывается риторическим (т.е. вполне постмодернистским).

Отдав дань постмодернизму, Г. Л. Тульчинский принимается за деконструкцию. Прежде всего он отказывается видеть в ней откровение, находя ее зачатки в сократовском методе, у немецких романтиков, не говоря уже об "остраннении" В. Б. Шкловского и "очужении" Б. Брехта (20, 55). Автор не любит деконструктивизм за броскую терминологию, агрессивный маркетинг, концептуальную поверхностность, не ленится напоминать, что в приличных домах деконструктивизм квалифицируется как "легкая философия". Ну, а с метафизической точки зрения деконструкция вообще "пустой термин". И все же гнев сменяется на милость. Так, деконструкция начинает видаться своего рода продолжением и даже абсолютизацией рационализма (С. 32).

Вопреки известному мнению Деррида, что деконструкция не метод, Тульчинский демонстрирует "великое разнообразие техник деконструкции": "ритуалы, смех, поэзия, музыка, нонсенс и абсурд, карнавал, анализ [какой? Математический? - В. К.], сексуальные и психоделические эксперименты, медитация...". И вся эта роскошь используется для "прорыва к трансцендентному, невыразимому".

Дальше - больше. "Деконструкция - один из шагов в поиске Я,

---

<sup>1</sup> В книге В. Тернера "Символ и ритуал" (М., 1983) читаем: "Спицы колеса и его ступица (т.е. центральный блок колеса, поддерживающий ось и спицы), к которой спицы прикреплены, будут бесполезны, по словам Лао-цзы, если в центре не будет отверстия, бреши, пустоты" (С 197).

ситуации реализации свободы и творчества", ответственности. Тогда впору и "обобщать опыт деконструктивизма" (17).

Итак, в проблемном поле постмодернизма мысль автора изменяется синусоидально, что не может не провоцировать деконструктивистского отношения к самому его творению.

Перейдем к концептуальному анализу монографии. Стержневыми проблемами своей работы автор считает идеи **лиминальности** и **глубокой семиотики**. На них и остановимся поподробнее.

Поначалу Г. Л. Тульчинский обязуется понимать лиминальность в духе А. Ван Геннепа и В. Тернера<sup>2</sup> (С. 78), однако тут же начинает толковать это понятие как изменения не только социального статуса, но и ценностей, норм, идентичности, самосознания, осмысления, понимания, языковой практики, т.е. как синоним переходного состояния вообще, 'транзита'. У автора "лиминален вообще любой процесс изменения". В результате возникает тотальная **лиминальность** без берегов. При таком подходе она превращается в безразмерную, метафизическую категорию, что, с точки зрения автора, "не так уж и плохо". Корректнее, в таком случае, было бы дать этому обобщению новое (сколь угодно звонкое) имя. С нашей же точки зрения, не "Современная Россия являет ярчайший пример лиминальности", а концепт лиминальности формируется автором по модели современной России.

Подняв *лиминальность* на невиданную доселе высоту, Г. Л. Тульчинский лишь коснулся смежного понятия - *коммунитас* - этой "модальности социальных отношений из "сферы обыденной жизни," (Тернер, 170). Тульчинский справедливо говорит, что *communitas* - "это опыт переживания фундаментальной общности, единства и равенства" Но из этого никак не вытекает, что "*communitas* может быть реализована только в лиминальной ситуации".

Небрежение **коммунитас** является следствием того, что Тульчинский не жалуется заземленную коммуникацию (общение, товарищество), предпочитая "диалогичность как взаимооплотнение смысловых структур" (С. 131).

В итоге лиминальность представляется Тульчинскому как "прорыв к трансцендентному". Однако описание сего "метафизического опыта" не требовало до сих пор столь замысловатого термина.

*Лиминальность* не шадит и *дискурс* (С. 95). *Лиминальный дискурс* "метафоричен и чрезвычайно многозначен". Обобщенно говоря, "это дискурс семантического изменения (перехода) и травмированного сознания". *Тематически* лиминальный дискурс, по Тульчинскому, ориентирован на танатологию, катастрофизм и эсхатологизм, разного рода маргинализм, всяческие "-сексуализмы", юмор, мистицизм, эзотерический гностицизм. Неясно, однако, возникает ли этот дискурс в процессе самих переходов, или же он их отражает; является ли он *внутри*- или межъязыковым феноменом. Если же учесть, что лиминальности - в противовес статусной системе - отвечает молчание, а не речь (Тернер, 179), то *лиминального дискурса* просто не должно существовать.

Весьма интригует параграф "Лиминальный дискурс и способы философствования". Здесь автор забрасывает идею о связи способов философствования с уровнями лиминализации дискурса. Что такое "лиминализации дискурса", разумеется, не поясняется. Тем не менее, автор не колеблясь выделяет уровни лиминализации дискурса (имеющие нечто общее с обозначенным выше *тематическим* джентльменским набором): формализованные языки, языки науки, политики, права, обыден-

---

<sup>2</sup> Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. Ссылки на эту книгу будут иметь вид: (Тернер, номер страницы).

---

ный языковой опыт, поэзия, абсурдизм, смеховой дискурс, медитация, бормотание, молчание. Особенно любопытно, какая философия отвечает нонсенсу и бормотанию<sup>9</sup>

В роли станового хребта своего "тела мысли" Г. Л. Тульчинский видит **глубокую семиотику**, осуществляющую "смещение акцента со смысловых структур на процессы смыслообразования". Известно, что в лингвистике подобные задачи решало сравнительно-историческое языкознание, а затем диахронические рассмотрения. Диахронический (динамический) аспект анализировался не только Соссюром, но и Якобсоном, а ближе к нашим дням Лотманом (как раз в сфере культуры). При этом Тульчинский сознательно отказывается от гораздо более подходящего термина "семиодинамика". Именованье же "глубокая семиотика" ("deep semiotics") (С. 128) представляется не вполне удачным, вызывая ассоциации с "глубинными структурами" в современной лингвистике.

Идея Г. Л. Тульчинского состоит в обогащении традиционной (трехмерной) семиотики дополнительным фактором. Это четвертое, дополнительное измерение автор называет по-разному: "трансцендентальным, метафизическим", "личностным (персонологическим)", "сугубо человеческим измерением бытия". Однако за перечисленными предикатами стоят разные интуиции, предполагающие свои варианты разработки, и вряд ли стоит подпрягать к "семиотической тройке" еще и битюга или же трепетную лань. Лучше каждому тянуть свой воз. Ведь "человеческий фактор" эффективно учитывается в рамках лингвистической прагматики, которая различает *говорящего* и *слушающего*. Психоллингвистика уже много лет изучает языковую личность (не достаточно ли *личностного смысла* Л. С. Выготского?). "Философия языка" в духе Хайдеггера может себе позволить сколь угодно далеко зайти по "трансцендентальному, метафизическому" пути.

Заметим, что в рамках "глубокой семиотики" автор ничего не говорит о "глубоком синтаксисе" или "глубокой семантике". В то же время в его трактовке семантики явно присутствует двойственность (двумерность). С одной стороны, он как будто стоит на позициях невульгаризованной марксистской психологии в духе Л. С. Выготского и А. А. Леонтьева: "Смысл - суть объективное содержание явлений, которое служит основой социальной жизнедеятельности". Более того, "деятельностная природа смыслового содержания опыта" подкрепляется ссылкой на Бахтина (С. 115). С другой же стороны, автору близок глубинный - бердяевский - подход: "смысл - всегда инобытиен, связан с прорывом к трансцендентному".

За семиотическими рассмотрениями как-то провисает лингвистическая проблематика. Не стремясь погружаться в языковые глубины, автор бросает два весьма своеобразных взгляда на предмет: трактовку языка как "специфической нормативно-ценностной системы", где абсолютизируется одна из его сторон, и представление его как пытки - "проникновения некоего вируса в человека".

Своеобразие теоретизирования дополняется нелицеприятным разговором о языке родных осин: "На русском языке практически невозможно выразиться спокойно, однозначно и объективно", "Русский дискурс на удивление нерационален - в том смысле, что не озабочен рациональной аргументацией <...>". Сказанное то ли в какой-то степени характеризует авторский идиолект, то ли этим идиолектом иллюстрируется.

Дальнейший анализ невозможен без учета контекста и, прежде всего, авторского понимания *лич-*

ности. Это, безусловно, - главный герой обсуждаемой книги. Но разговор о личности ведется на разных наречиях, с разных точек зрения.

Автор великолепно может писать о своем предмете и на прозрачайшем, логичнейшем диалекте русского языка - этого "языка поэтов, проповедников, но не ученых". Например: "Личность, по сути дела - матрешка, в которой содержится еще множество других, друг в друга упрятанных матрешек. Или - кочан капусты, листья которого наслаиваются один на другой. Или жемчужина. В самом центре <...> то ли дырка в бытии, то ли соринка, попавшая под мантию жемчужницы и на которую наслаивается перламутр, то ли кочерыжка, то ли ризома - кому какая метафора ближе"<sup>3</sup> (С. 210).

Описанную грань авторского дискурса можно назвать "метафорической персонологией". Последний термин мы образуем по аналогии со стратегией "метафорической антропологии", предложенной Вадимом Рабиновичем на первых Фроловских чтениях<sup>4</sup>. Однако лишь к "метафорической" стороне текст Г. Л. Тульчинского не сводится. Основная нагрузка ложится на "прямую авторскую речь", по которой истосковалось сегодня философия.

Вернемся к персонологической проблематике. Крайне неуловимым представляется "Я": "Я внеположно любому рассуждению и любому определению. Оно одновременно и главное действующее лицо и неуловимо для характеристики". Дуализм Я проявляется в том, что оно понимается и как трансцендентальный субъект и как "реализация социальных матриц".

В обсуждении этой проблемы аналитический дискурс Г. Л. Тульчинского оказывается посильнее его метафорики. Вот расхожий пример, заставляющий вспомнить один из образов личности: "Я суть странник в возможностях универсума, челнок, плетущий ткань бытия" (359).

Итак, на поле авторского текста действуют четыре ведущих игрока: *человек, Я, сознание и личность*. Это воистину странники, то кучкующиеся, то разбредаящиеся в разные стороны. Они частенько сменяют обличья, обмениваются деталями туалета, а иногда выставляют напоказ тело своего смысла.

Скажи мне, как ты понимаешь *свободу*, и я скажу тебе, персонолог ли ты. Г. Л. Тульчинский понимает ее весьма широко. Прежде всего - метафизически. "Свобода - понятие не физическое, не природное". Тем самым она "добытийна и сверхбытийна", внебытийна, и даже до-телесна. Соответственно, "свобода откровенна", "достижима только ноуменально". Открываясь в небытие, "свобода = иное бытия", она - "прорыв за рамки бытия, в его контекст". Воистину, век нам свободы не видать. Мы видим, как здесь метафорика пасует перед метафизикой.

Как связаны независимые, в принципе, *свобода* и *ответственность*? Автор любит их сближать, сталкивать: "свобода = ответственность". Для сравнения: у Бердяева *свобода* находилась в гордом одиночестве, а у Бахтина полностью доминировала *ответственность*. И все же в дискурсе Г. Л. Тульчинского *свобода* и *ответственность* не равнозначны. *Свобода* представляется как бы длиной, а *ответственность* шириной того стадиона, на котором выступает автор.

Если "свобода" чаще оказывается *темой*, то "ответственность" - как бы *ремой*. Другими словами, ответственность выступает не целью в себе, а средством характеристики человека и общества. Нанести последний штрих проще всего, привлекая название одного из заключительных параграфов ра-

---

<sup>3</sup> Мне нравятся очень обе, - солидаризуемся с маститым мыслителем.

<sup>4</sup> Рабинович В. Л. Метафоры человеческого существования // Человек. N 4. 2002. С. 105.

---

боты - "Приключение духа разума и свободы". Что-что, а свободу выражения Тульчинский использовал в своем детище на полную катушку<sup>5</sup>.

Задачи книги многоплановы: алкание "новой персонологии", "попытка осмысления и обоснования новой парадигмы гуманитарной культуры". Впрочем, так ли нужна *новая*- постчеловеческая - персонология; не лучше ли продолжить разработку *имеющейся* науки о человеке? Что касается *новой* парадигмы - то *парадигма*, в принципе, может задаваться *прототипом* - прецедентным текстом. И заслуга Г. Л. Тульчинского как раз в создании оригинального *прототипа* философствования. Быть может, даже в основании особого стиля или жанра философской литературы, в котором органично сочетаются мозаичность и монографичность, энциклопедичность и публицистичность.

Чего в книге больше - романтики или прагматики, ярких картин или дотошных схем - читатель разберется самостоятельно. Ему и судить, что такое лиминальный дискурс. Быть может, именно авторский дискурс, сплавляющий воедино трактат и анекдот, пророчество и путевые заметки, и есть самый что ни на есть лиминальный на свете. Книга Г. Л. Тульчинского - экстравагантная по форме, метафизическая по устремлениям, высокогражданственная по сути, питерская по рождению - понятна за тысячи километров от Северной столицы. Это все наше.

© 2003 В. Н. **КАЛЮЖНЫЙ**, кандидат физико-математических наук.

---

<sup>5</sup> Чем метафора катушки хуже метафоры ступицы?!